EM DEFESA DA LITURGIA ROMANA
a defesa dos livros litúrgicos anteriores às reformas pianas

Luiz Maria S.C.J.

Resumo

O presente artigo analisa criticamente as reformas litúrgicas introduzidas no Rito Romano a partir da década de 1950, com especial atenção às modificações da Vigília Pascal (1951), da Semana Santa (1955) e às alterações consolidadas no Missal de 1962. Sustenta-se que tais reformas parecem não constituir um simples desenvolvimento orgânico da tradição litúrgica, mas representam rupturas estruturais, teológicas e simbólicas que prepararam o terreno para o *Novus Ordo* de 1969. A partir do princípio *Lex Orandi, Lex Credendi*, demonstra-se que os livros litúrgicos anteriores a 1955 expressam com maior clareza dogmas centrais da fé católica, como o caráter propiciatório do Sacrifício da Missa, a Realeza Social de Cristo e a distinção hierárquica entre clero e laicato, elementos progressivamente obscurecidos pelas reformas posteriores.

O estudo também aborda o argumento jurídico fundado na *Bula Quo Primum Tempore* de São Pio V, destacando seu caráter normativo e a estabilidade litúrgica por ela garantida. Ademais, é examinada a "genealogia do erro" que liga as reformas pianas aos princípios e agentes responsáveis pelo *Novus Ordo*, evidenciando uma coerência interna no processo de transformação litúrgica. Por fim, à luz do princípio da prudência em estado de necessidade e do pensamento de Dom Marcel Lefebvre, defende-se a legitimidade e a conveniência do uso dos livros litúrgicos pré-1955 como um gesto legítimo e válido bem como uma expressão íntegra, segura e fiel da Tradição romana, não por nostalgia, mas por coerência teológica, jurídica e pastoral.

Palavras-chave: Liturgia romana; Reformas litúrgicas; Tradição; *Lex Orandi, Lex Credendi*; Missal Romano.

"State et tenete traditiones quas didicistis,
sive per sermonem sive per epistolam nostram."
(2 Ts 2,15)

Introdução

A Sagrada Liturgia é, sem dúvida, o coração da Igreja. Mais do que um conjunto de normas ou rubricas, é, sobretudo, continuação do ofício sacerdotal de Jesus Cristo (PIO XII, 1947, n. 3); é o mesmo culto público que o nosso Redentor rende ao Pai como cabeça da Igreja, e é o culto que a sociedade dos fiéis rende à sua cabeça e, por meio dela, ao Eterno Pai. É, em uma palavra, o culto integral do Corpo Místico de Jesus Cristo, ou seja, da cabeça e de seus membros (PIO XII, 1947, n. 17).

A Igreja, desde as suas origens, reconhecendo o valor imensurável dos tesouros entregues por Cristo, expressa-se em atos que são, ao mesmo tempo, expressão do seu culto e instrumentos do seu ministério de santificação, que Cristo lhe confiou (BONAÑO, 1961).

Daí decorre um processo orgânico, lento e gradual da formação dos ritos, em que a Santa Igreja, guiada pelo Espírito Santo, em virtude da tradição e do regime desde os apóstolos, atua na administração dos sacramentos, nos ofícios divinos e em toda veneração de Deus e dos santos. E, para além do papel latrêutico inerente a todo legítimo rito cristão, os livros litúrgicos contêm abundante instrução para o povo cristão e profissão da verdadeira fé, pois chamam a atenção para a majestade das coisas santas, elevam o espírito à meditação das coisas mais sublimes e inflamam-no com o ardor da devoção (SIXTO V, 1588).

A centralidade do mistério eucarístico na vida da Igreja torna-se particularmente evidente quando se compreende a presença real de Cristo nos sacramentos. Porque, quanto às demais coisas de que fazemos memória, nós as abraçamos com a mente e o espírito; mas nem por isso obtemos a presença real da coisa. Porém, nesta comemoração sacramental, Jesus Cristo está presente entre nós, sob forma distinta, certamente, mas em sua própria substância (URBANO IV, 1264, *Denziger n. 459ª*). Este ensinamento, proclamado já no século XIII, sublinha como o rito litúrgico não é mera recordação simbólica, mas encontro verdadeiro com a Cabeça e os membros do Corpo Místico de Cristo. Ao tomar parte na Sagrada Liturgia, o fiel não se limita a contemplar um ato histórico ou a reproduzir externamente uma ação sagrada; ele é introduzido, na presença viva de Cristo, sendo nutrido espiritualmente e santificado, de modo que o culto litúrgico se realiza plenamente tanto no exterior quanto no interior da alma.

O Santo Sacrifício da Missa, como centro da vida litúrgica, manifesta-se não apenas como memorial, mas como oblação verdadeira e imaculada, oferecida ao Pai em cada celebração. Como afirma o Concílio de Trento, na Sessão XXII, "esta é, certamente, aquela oblação pura, que não pode ser maculada por indignidade ou malícia alguma dos que a oferecem, a qual o Senhor predisse por meio de Malaquias… e à qual alude de modo não obscuro o Apóstolo Paulo" (TRENTO, 1562, *Denzinger*

n. 939). Assim, a Eucaristia, enquanto sacramento e sacrifício, reúne e supera todos os antigos tipos e figuras dos sacrifícios, tornando-se a consumação e a perfeição daqueles rituais, reunindo em si todos os bens que os prefiguravam na Antiga Lei. Por essa razão, cada ação litúrgica que se realiza na celebração eucarística reflete a união do corpo místico de Cristo com a Cabeça, tornando os fiéis participantes da própria oblação divina, de maneira contínua e vital, na plenitude da graça.

E a Sagrada Liturgia, não se limitando a ritos e cerimônias, ainda que secundariamente constitui um valoroso e eficaz instrumento de ensino e expressão da fé. Como observa o jesuíta Padre Manuel Pinto, "às diversas religiões e heresias, correspondem, em geral, liturgias diversas. Da Liturgia se serve o Magistério da Igreja para o seu ensino ordinário através do Ano Litúrgico, e também a tem utilizado para o ensino extraordinário, como foi nas definições da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria; os Santos Padres e os Teólogos aduzem o testemunho litúrgico; a Razão Teológica mostra facilmente também, que o culto não pode estar alheio à fé em que se deve fundar. É, portanto, ponto assente e claro, que existe, em geral, uma relação entre o Dogma e a Liturgia" (PINTO, 1952). Dessa maneira, cada celebração litúrgica não apenas consagra os fiéis e os eleva à contemplação divina, mas também ensina, de forma objetiva e contínua, os mistérios da fé, reafirmando que o culto é inseparável do conteúdo doutrinário que professamos.

A relação entre fé e liturgia, frequentemente sintetizada no axioma *lex orandi, lex credendi*, exige, contudo, precisão teológica e histórica para não ser indevidamente absolutizada. Como descreve o Padre Manuel Garrido Bonano, tal fórmula, oriunda do *Indiculus de gratia Dei* (séc. V), possuía originalmente um sentido bem delimitado no contexto da controvérsia antipelagiana: a oração litúrgica da Igreja por todos os homens manifestava a obrigação de crer na necessidade universal da graça (BONAÑO, 1961). Posteriormente, porém, o axioma foi estendido de modo excessivo, como se a liturgia fosse fonte autônoma e constitutiva da fé. Contra esse desvio, Pio XII esclarece que "toda a liturgia tem um conteúdo de fé católica, enquanto atesta a fé da Igreja", mas não a determina em sentido absoluto, pois permanece submetida ao supremo magistério eclesiástico (PIO XII, 1947). Assim, se a liturgia pode fornecer argumentos e testemunhos relevantes para a doutrina, sobretudo quando faz viver e corrobora uma fé já explicitada, é a *lex credendi* que, em sentido próprio e normativo, deve estabelecer a *lex orandi*, preservando a hierarquia entre o dogma e sua expressão cultual.

Os inimigos da Igreja cedo perceberam essa íntima e necessária relação entre a Fé professada e o culto celebrado. Não é por acaso que grandes heresiarcas se revelam, quase sempre, também grandes reformadores litúrgicos. Lutero, Calvino e Cranmer compreenderam que a ruptura doutrinal exigia, como corolário inevitável, a transformação do culto, pois a liturgia tradicional, ao exprimir objetivamente a fé católica, tornava-se obstáculo à difusão de seus erros. O mesmo se verifica no jansenismo do século XVII, cuja teologia rigorista e profundamente distorcida da graça encontrou expressão concreta em práticas litúrgicas e devocionais igualmente deformadas.

Essa lógica reformadora, fundada não na Tradição recebida, mas na adaptação da fé à consciência moderna, foi descrita com notável lucidez por São Pio X na encíclica *Pascendi Dominici Gregis*. Longe de tratar apenas de inimigos externos, o Santo Pontífice identifica os modernistas como agentes internos de dissolução, animados por uma verdadeira "mania de inovação" que "não poupa absolutamente nada ao catolicismo" (PIO X, 1907). Com efeito, escreve o Papa: "Querem a inovação da filosofia, particularmente nos seminários; […] para a reforma da teologia, querem que aquela que chamamos racional seja fundamentada na filosofia moderna; […] dizem que os dogmas e a sua evolução devem entrar em acordo com a ciência e a história; […] acerca do culto, clamam que se devem diminuir as devoções externas e proibir que aumentem" (PIO X, 1907). Essa sanha reformadora, que atinge sucessivamente a filosofia, a teologia, a catequese, a disciplina e o regime eclesiástico, manifesta-se de modo eminente também na liturgia, entendida não como expressão normativa da fé recebida, mas como instrumento maleável de adaptação doutrinal. Superando até mesmo o quadro traçado pelo próprio São Pio X, tal impulso reformador acabaria por incidir diretamente sobre o culto divino, precisamente por reconhecer nele um dos últimos redutos objetivos da fé católica vivida e professada pela Igreja.

Será Annibale Bugnini, o mais notório entre os reformadores litúrgicos do século XX, atuante em todas as etapas do processo reformador — do Sábado Santo de 1951 ao *Novus Ordo Missæ*, bem como nas reformas dos ritos sacramentais — quem acabará por admitir explicitamente e até vangloriar-se das intenções que orientaram tal empreendimento. Em 1967, declarava sem ambiguidades: "Não é só uma questão de restaurar uma obra de arte valiosa, mas, em alguns casos, será necessário prover novas estruturas para ritos inteiros. É uma questão de restauração fundamental, posso dizer quase uma refundição, e, em certos pontos, será verdadeiramente uma nova criação. [...] Não estamos trabalhando para museus. Queremos uma liturgia viva para homens vivos do nosso tempo" (BUGNINI, 1967). Tal afirmação é particularmente reveladora, pois desloca deliberadamente o critério da reforma litúrgica da continuidade orgânica com a Tradição para a adaptação à mentalidade contemporânea, concebida como norma hermenêutica.

É verdade que os diversos protagonistas do movimento reformador divergiram entre si quanto a aspectos secundários ou ao grau desejável das transformações. Contudo, há um ponto fundamental sobre o qual reina consenso: o processo de reformas litúrgicas de caráter estrutural não tem início abrupto em 1969, mas constitui um percurso progressivo, iniciado com a reforma da Vigília Pascal em 1951, ampliado com a reforma da Semana Santa em 1955, consolidado nos Missais de 1962 e 1965, e culminado, enfim, na promulgação do *Novus Ordo Missæ* em 1969. Que este último represente a etapa final e mais radical de um processo de ruptura com a liturgia romana tradicional é hoje amplamente reconhecido. Todavia, impõe-se lançar nova luz também sobre as reformas precedentes, pois, ainda que não sejam formalmente heréticas nem proponham uma *lex credendi* inteiramente nova, elas introduzem concessões significativas a princípios e demandas que seriam

posteriormente levados às suas últimas consequências por reformadores mais audaciosos, e notórios modernistas.

Essa leitura não é apenas uma interpretação retrospectiva, mas encontra confirmação explícita nas próprias palavras de Paulo VI. Ao promulgar o novo Missal Romano, o Pontífice reconhece que "a exigência de revisar e enriquecer as fórmulas do Missal Romano foi sentida" e afirma que "o primeiro passo para tal reforma foi obra de nosso predecessor Pio XII, com a reforma da Vigília Pascal e do rito da Semana Santa", acrescentando que "essa reforma constituiu o primeiro passo para a adaptação do Missal Romano à mentalidade contemporânea" (PAULO VI, 1969). Tal reconhecimento oficial confirma que as reformas de meados do século XX não foram episódios isolados ou meramente disciplinares, mas etapas iniciais de um processo mais amplo de reconfiguração litúrgica, cujo princípio orientador já se encontrava, ao menos implicitamente, em tensão com os critérios clássicos de continuidade, organicidade e submissão da liturgia à fé recebida.

Tendo isso em conta, torna-se plenamente compreensível — e juridicamente defensável — que exista, tanto entre membros do clero quanto entre os fiéis, o desejo de conservar e utilizar os livros litúrgicos anteriores às reformas iniciadas na década de 1950, isto é, aqueles que não foram atingidos por intervenções estruturais orientadas por critérios estranhos à tradição orgânica do rito romano. Tal postura não nasce de espírito de rebeldia, de arqueologismo estéril ou de mera preferência estética, mas de uma prudência teológica fundada na consciência de que a liturgia deve permanecer em continuidade substancial com a fé que exprime. O próprio direito da Igreja consagra esse princípio ao estabelecer que compete aos Ordinários velar para que, no culto divino, "não se admita nada que desdiga da tradição eclesiástica" (CIC 1917, cân. 1261, §1). À luz desse critério, a opção pelos livros litúrgicos pré-1955 aparece não como rejeição da autoridade eclesiástica, mas como legítima aplicação do princípio de conservação da *lex orandi* romana em sua forma mais estável, segura e teologicamente coerente, sobretudo em tempos de grave confusão doutrinal e litúrgica.

A Estabilidade do Rito Romano: De São Pio V a São Pio X

Aquele que toma em mãos uma edição típica do *Missale Romanum* encontra, logo em suas páginas iniciais, três importantes Constituições Apostólicas que atestam a história, a autoridade e a estabilidade do rito romano. Entre elas, destaca-se de modo singular a Constituição *Quo Primum Tempore*, promulgada por São Pio V em 14 de julho de 1570, cujo objetivo foi dar força jurídica à publicação do Missal Romano restaurado por mandato expresso do Concílio de Trento. Trata-se, sem exagero, de um dos atos mais decisivos do magistério pontifício no que diz respeito à liturgia, pois estabelece os fundamentos da estabilidade ritual do Ocidente latino e assegura a continuidade objetiva da *lex orandi* romana (PIO V, 1570).

Com efeito, o Concílio de Trento (1545–1563), ao enfrentar diretamente a crise protestante, não se limitou à definição dogmática dos sacramentos e do Sacrifício da Missa, mas reconheceu igualmente a necessidade de fortalecer a liturgia enquanto

instrumento de unidade e baluarte contra o cisma e a heresia. As solicitações conciliares no sentido de restaurar e uniformizar o culto tinham como finalidade explícita impedir a proliferação de abusos e garantir que a fé definida dogmaticamente encontrasse expressão coerente e inequívoca no culto público da Igreja (CONCÍLIO DE TRENTO, 1562).

Em consequência direta dessas determinações, São Pio V promulgou, para toda a Igreja Latina, o *Breviarium Romanum* (1568) e, pouco depois, o *Missale Romanum* (1570), impondo-os como norma universal, ressalvados apenas os ritos com mais de duzentos anos de antiguidade comprovada. Tal iniciativa não representou a criação de um novo rito, mas antes a codificação, purificação e consolidação do rito romano tradicional, tal como se havia desenvolvido organicamente ao longo dos séculos (REUS, 1944).

No mesmo espírito de vigilância e preservação da integridade litúrgica, o Papa Sisto V, por meio da Constituição *Immensa Aeterni Dei* (1588), instituiu a Sagrada Congregação dos Ritos, à qual foi confiada a tarefa de custodiar, interpretar e desenvolver o rito romano, precisamente para que novos abusos não pudessem enraizar-se com facilidade e para que toda evolução se desse dentro dos limites da tradição recebida (REUS, 1944).

É, contudo, na Constituição *Quo Primum Tempore* que se encontra a formulação mais clara e solene do princípio de estabilidade litúrgica. Nela, São Pio V não apenas promulga o Missal Romano, mas o canoniza juridicamente, garantindo-lhe perpetuidade e proteção contra alterações arbitrárias. O Pontífice ordena, de maneira explícita, que:

> "em todos os lugares se adotem e observem as tradições da Santa Igreja Romana, Mãe e Mestra de todas as Igrejas, decretamos e ordenamos que a Missa, no futuro e para sempre, não seja cantada nem rezada de modo diferente do que esta, conforme o Missal publicado por Nós" (PIO V, 1570, n. 6).

A seguir, o texto pontifício reforça essa determinação com uma cláusula de notável clareza jurídica: "nada jamais lhe deverá ser acrescentado, nem suprimido, nem modificado" (PIO V, 1570, n. 7).

E ainda:

> "ordenamos que cantem ou rezem a Missa segundo o rito, o modo e a norma por Nós indicados no presente Missal, e que ninguém tenha a audácia de acrescentar outras cerimônias ou recitar outras orações além das que estão contidas neste Missal" (PIO V, 1570, n. 7).

Por fim, São Pio V concede um indulto de caráter perpétuo, removendo qualquer dúvida de consciência ou temor de sanção canônica:

> "concedemos e damos, em virtude de Nossa Autoridade Apostólica, que este Missal possa ser seguido livre e licitamente, sem nenhum escrúpulo de consciência, sem

> incorrer em pena, sentença ou censura alguma, e isto para sempre" (PIO V, 1570, n. 8).

Dessa forma, a *Quo Primum Tempore* não se limita a um decreto disciplinar circunstancial, mas estabelece um verdadeiro marco jurídico e teológico na história da liturgia romana, consagrando o Missal como expressão normativa da fé católica no culto e assegurando sua continuidade substancial como garantia de unidade doutrinal e ritual da Igreja Latina.

À Constituição Apostólica *Quo Primum Tempore*, de São Pio V, seguiram-se outras intervenções pontifícias de caráter estritamente corretivo e conservador, destinadas não a modificar a substância do rito romano, mas a assegurar sua fidelidade textual, clareza rubrical e conformidade com a tradição recebida. A primeira delas é a Constituição *Cum Sanctissimum*, promulgada pelo Papa Clemente VIII em 7 de julho de 1604, apenas trinta e quatro anos após a publicação do Missal Romano de 1570.

Tal proximidade cronológica é, por si só, significativa: não se trata de uma revisão motivada por insuficiência do rito ou por mudanças pastorais, mas da necessidade de corrigir erros tipográficos e imprecisões materiais introduzidas nas sucessivas reimpressões do Missal ao longo do tempo. O próprio Clemente VIII explicita o espírito profundamente conservador que orienta sua intervenção, ao afirmar que seu propósito é salvaguardar, sobretudo nos ritos sagrados, a fidelidade à norma antiga e consagrada da Igreja. Nas palavras do Pontífice: "Desejamos que todas as coisas, e principalmente nos sagrados ritos da Igreja, seja tutelada e guardada a melhor e antiga norma" (CLEMENTE VIII, 1604).

A terceira Constituição Apostólica presente nas edições típicas do Missal Romano é a *Quid Est*, promulgada pelo Papa Urbano VIII em 2 de setembro de 1634. Nela, o Pontífice dá prosseguimento à mesma linha de custódia e esclarecimento, dirigindo sua atenção sobretudo à obscuridade de certas rubricas e à necessidade de harmonizar as perícopes escriturísticas utilizados na liturgia com a edição oficial da Vulgata Sisto-Clementina, promulgada em 1592.

Urbano VIII determina, de modo explícito, que se proceda a um novo exame da forma da celebração e das orações litúrgicas, não com vistas a uma reconstrução do rito, mas à sua depuração textual e rubrical, em continuidade com o trabalho de seus predecessores. Afirma o Pontífice: "Ordenamos um novo exame da forma da celebração desse sagrado mistério e das preces, que os Sumos Pontífices, predecessores Nossos, Pio V e Clemente VIII, cuidaram de revisar e restaurar" (URBANO VIII, 1634).

Entre o decreto litúrgico promulgado por Urbano VIII em 1634, relativo ao Missal Romano, e a intervenção seguinte de maior relevo no campo litúrgico, estende-se um longo intervalo de aproximadamente duzentos e setenta e sete anos. Tal hiato histórico é particularmente eloquente, pois testemunha um período de notável estabilidade da liturgia romana, durante o qual não se verificam reformas no rito da Missa ou no corpo dos livros litúrgicos. A ação da Sé Apostólica, nesse lapso temporal, limitou-se sobretudo a ajustes menores, acréscimos de festas particulares e correções disciplinares pontuais, sempre em continuidade substancial com a tradição tridentina.

Somente no início do século XX, sob o pontificado de São Pio X (1903–1914), ocorre uma intervenção de maior envergadura, ainda que não dirigida diretamente ao *Ordo Missae* nem à estrutura do Missal Romano enquanto tal. Com a Constituição Apostólica *Divino Afflatu*, promulgada em 1º de novembro de 1911, o Santo Pontífice empreende uma ampla reforma do Saltério e, por conseguinte, do Breviário Romano, com o objetivo declarado de restaurar a recitação integral e equilibrada dos Salmos ao longo da semana (PIO X, 1911).

Embora essa reforma tenha incidido primariamente sobre o Ofício Divino, seus efeitos repercutiram de modo indireto, porém real, sobre o Missal Romano, especialmente no que se refere ao Calendário Litúrgico. A redistribuição das festas e a reordenação de sua precedência implicaram uma valorização renovada dos domingos *per annum*, frequentemente obscurecidos, até então, pela multiplicação de festas de santos com rito duplo ou semiduplo. Com a reforma de São Pio X, o domingo recupera sua dignidade própria como eixo do ano litúrgico e memorial semanal da Ressurreição do Senhor.

O próprio Pontífice explicita esse propósito ao afirmar que desejava que: "a sagrada Liturgia da Missa mais antiga, aos domingos do ano e nas férias, especialmente durante a Quaresma, recupere o seu lugar" (PIO X, 1911). Essa afirmação é de grande relevância, pois revela que a intenção de São Pio X não era inovar ou simplificar o rito, mas antes restaurar uma ordem litúrgica considerada mais antiga e conforme à tradição romana. A reforma do calendário e do Breviário visa, assim, corrigir um desequilíbrio histórico concreto, sem tocar na substância ritual da Missa nem introduzir novos formulários ou estruturas celebrativas.

Ainda que não trate de qualquer alteração nas rubricas ou nos livros litúrgicos, há um outro ato pontifício de São Pio X que exerceu repercussões profundas e duradouras na vida litúrgica da Igreja: o *Motu Proprio Tra le Sollecitudini*, promulgado em 22 de novembro de 1903, um dos primeiros atos de seu pontificado.

Destinado primordialmente à restauração da música sacra, especialmente do canto gregoriano e da polifonia clássica, o documento introduz, na versão italiana, a expressão *partecipazione attiva* dos fiéis no culto, ainda que tal termo não apareça com peso equivalente no texto latino oficial. A aparição dessa expressão, semanticamente imprecisa e até então estranha à tradição litúrgica multissecular da Igreja, levanta questões relevantes quanto ao seu alcance e posterior instrumentalização.

A introdução dessa única palavra — "ativo" — num documento jurídico relativo à música sacra acabou por gerar, ao longo do século XX, uma verdadeira mutação hermenêutica: progressivamente desvinculada de seu contexto original, a expressão foi reinterpretada pelo Movimento Litúrgico como fundamento para a multiplicação de intervenções laicais, para a valorização do fazer exterior e, finalmente, para a reconfiguração do próprio conceito de culto público, o que levaria a uma série de novas reformas (BYRNE, 2020).

Pio XI e Pio XII, da *Divini Cultus* à *Mediator Dei*

A Bula *Divini Cultus*, promulgada por Pio XI em 1928, constitui um ato magisterial de grande relevo no campo da Sagrada Liturgia. O documento reafirma, com vigor doutrinário, que a Igreja, por mandato divino recebido de Cristo, possui não apenas o direito, mas o dever estrito de regular, proteger e santificar o culto público, salvaguardando-o de abusos e deformações. A liturgia é apresentada como *actus sacer per excellentiam*, intrinsecamente vinculada ao dogma e à fé professada, retomando explicitamente o princípio patrístico consagrado por Celestino I — *lex orandi, lex credendi* — segundo o qual a oração da Igreja exprime e molda a sua fé (PIO XI, 1928). Nesse sentido, a bula insiste na dimensão pedagógica e santificadora da liturgia, sublinhando seu papel histórico na transmissão do dogma, na conversão dos povos e na formação da civilização cristã, como testemunham os exemplos de Santo Ambrósio, Santo Agostinho e São Basílio.

Ao mesmo tempo, *Divini Cultus* revela a preocupação da Santa Sé em conter abusos litúrgicos contemporâneos, sobretudo no campo da música sacra, reiterando a primazia do canto gregoriano, da polifonia clássica e do órgão, e denunciando a infiltração de estilos profanos e mundanos no culto divino.

É nesse contexto que aparece, de forma prudente e disciplinada, uma abertura à chamada Missa dialogada (Vide Apêndice I), entendida como meio de fomentar a participação dos fiéis, mas sempre subordinada às normas da Igreja e à língua litúrgica. Tal concessão ecoa propostas do nascente movimento litúrgico, como as de Dom Lambert Beauduin, que defendia respostas mais audíveis do povo às orações públicas (BEAUDUIN, 1922), embora essa prática viesse posteriormente a ser instrumentalizada por progressistas como bandeira de reformas mais profundas. Em *Divini Cultus*, contudo, essa participação é claramente delimitada: não se trata de inovação estrutural do rito, mas de um reforço da piedade, da disciplina e do espírito litúrgico, confirmando o caráter essencialmente conservador, normativo e restaurador do magistério litúrgico de Pio XI.

Promulgada por Pio XII em 1947, a encíclica *Mediator Dei* constitui, com inteira justiça, uma das mais altas realizações do magistério pontifício em matéria litúrgica e um verdadeiro marco doutrinal na história da Igreja. Trata-se de um texto monumental, não apenas pela extensão e sistematicidade, mas sobretudo pela clareza com que expõe os princípios teológicos fundamentais da Sagrada Liturgia, situando-a corretamente no conjunto da vida da Igreja. Pio XII define a liturgia como o exercício do sacerdócio de Cristo, no qual a Igreja, Cabeça e membros, presta culto público ao Pai eterno, reafirmando seu caráter essencialmente teândrico, hierárquico e objetivo (PIO XII, 1947). A encíclica corrige com precisão tanto os desvios arqueologizantes quanto os espiritualismos subjetivistas, advertindo contra a falsa noção de que tudo o que é antigo seja, por isso mesmo, mais puro ou mais legítimo: "não é prudente nem louvável reduzir tudo indiscriminadamente às formas antigas" (PIO XII, 1947, n. 62). Com isso, o Papa oferece à Igreja uma verdadeira hermenêutica da Tradição viva, fundada no desenvolvimento orgânico e na autoridade do magistério.

Além disso, *Mediator Dei* desempenha papel decisivo como chave interpretativa obrigatória para qualquer reflexão séria sobre as reformas litúrgicas

posteriores. Ao mesmo tempo em que reconhece a legitimidade de certas adaptações disciplinares e pastorais, Pio XII estabelece limites rigorosos: a liturgia não é criação da comunidade nem campo de experimentação, mas um patrimônio recebido, guardado e regulado exclusivamente pela autoridade da Igreja (PIO XII, 1947, n. 58). O Papa reafirma, de modo inequívoco, a distinção essencial entre sacerdócio ministerial e sacerdócio comum dos fiéis, advertindo contra interpretações igualitaristas que dissolvem a estrutura hierárquica do culto (PIO XII, 1947, n. 88). Ao fazê-lo, a encíclica torna-se não apenas um tratado magistral sobre a liturgia, mas também um critério normativo para julgar abusos, extrapolações e leituras ideológicas posteriores. Qualquer reforma que pretenda legitimidade católica deve ser lida à luz de *Mediator Dei*; fora dela, corre-se o risco de trair precisamente aquilo que a liturgia é: a expressão mais alta da fé da Igreja em oração.

A contradição fundamental que se evidencia na política litúrgica do pontificado de Pio XII reside precisamente no fato de que a *Mediator Dei*, concebida como um freio doutrinal aos excessos do movimento litúrgico progressista, foi, em poucos anos, apropriada e instrumentalizada pelos mesmos reformadores contra os quais parecia dirigir suas advertências. O texto, claro em seus princípios e prudente em seus limites, foi submetido a uma leitura seletiva e tendenciosa, que isolou suas concessões disciplinares e pastorais, esvaziando-as do quadro teológico rigoroso que as sustentava. Assim, aquilo que no documento era apresentado como desenvolvimento orgânico, subordinado à autoridade hierárquica e à Tradição viva, passou a ser invocado como legitimação de uma dinâmica reformista contínua, acelerada e estrutural, em manifesta tensão com o espírito da própria encíclica.

Nesse sentido, pode-se afirmar que Pio XII foi, em larga medida, vítima de seu próprio otimismo pastoral. Cercado por colaboradores notoriamente simpáticos às teses modernistas e progressistas, e já fragilizado por uma saúde cada vez mais precária nos últimos anos de seu pontificado, o Papa acabou por conceder aval a reformas e experimentações litúrgicas que ultrapassavam — e em certos pontos contradiziam diretamente — os princípios por ele mesmo solenemente estabelecidos na *Mediator Dei*. Essas reformas revelam concessões significativas a categorias pastorais, arqueologizantes e funcionalistas que a encíclica havia expressamente advertido. O resultado foi a abertura de uma brecha pela qual avançariam, com muito maior radicalidade, os arquitetos das reformas posteriores, transformando um texto concebido como norma e baliza em instrumento retórico de uma revolução litúrgica que lhe era, em essência, estranha.

O efetivo início das reformas pianas

O início efetivo das reformas litúrgicas no século XX pode ser situado no período que antecede imediatamente a criação da Comissão Pontifícia para a Reforma Geral da Liturgia, em 1948, quando já se acumulavam pressões episcopais, sobretudo provenientes da Alemanha, e concessões progressivas da Santa Sé.

Em 1943, atendendo a exigências dos bispos alemães, foi aprovada a Missa dialogada (*Gemeinschaftsmesse*), enquanto a Missa comunitária vernacularizada

(*Betsingmesse*) foi deixada ao critério dos ordinários locais; aprovou-se também um ritual em língua alemã, sinal inequívoco de relativização prática do princípio da língua latina reafirmado pouco depois na *Mediator Dei*.

No mesmo contexto, Pe. Augustin Bea foi encarregado de supervisionar a elaboração de um novo Saltério não tradicional, aprovado pessoalmente por Pio XII em 1945, rompendo com a venerável estabilidade do Saltério romano.

Em 1948, Pio XII erige a Comissão Pontifícia para a Reforma Geral da Liturgia, que nasce oficialmente com o propósito declarado de estudar tecnicamente uma eventual reforma dos livros litúrgicos, à luz das questões pastorais então levantadas e das experiências já autorizadas durante a guerra e no imediato pós-guerra; na prática, porém, ela institucionalizou o Movimento Litúrgico como força orgânica dentro da Cúria Romana.

A Comissão foi presidida pelo Cardeal Clemente Micara (um protetor contínuo desde 1946, do predador em série Pe. Marcial Maciel) e teve como figuras centrais o Padre, mais tarde arcebispo, Annibale Bugnini, nomeado secretário — posição-chave de controle dos trabalhos —, o Padre e depois Cardeal Giuseppe Antonelli como diretor-geral, além de então Padre, depois Cardeal Augustin Bea, grande entusiasta do ecumenismo, e viria a ser arquiteto da *Nostra Ætate*, à época confessor de Pio XII, Mons. Enrico Dante, mestre das cerimônias pontifícias, Pe. Joseph Löw e Pe. Carlo Braga, todos posteriormente envolvidos nas reformas da Semana Santa, da Vigília Pascal e, mais tarde, no *Consilium* do pós-Concílio.

Pio XII erigiu essa Comissão movido por uma combinação de otimismo pastoral, confiança no parecer de especialistas e pela convicção — expressa na Mediator Dei (§4) — de que o Movimento Litúrgico, se corretamente orientado, poderia produzir frutos espirituais; contudo, ao concentrar poder decisório numa equipe majoritariamente simpática a teses progressistas, o Papa acabou por criar uma estrutura permanente de engenharia litúrgica, capaz não apenas de propor ajustes disciplinares, mas de preparar reformas de alcance estrutural, inaugurando uma nova lógica: a da liturgia como objeto de reconstrução técnica contínua, e não mais como herança orgânica recebida e transmitida.

O próprio Annibale Bugnini, em suas memórias, reconhece explicitamente o grau extraordinário de autonomia de que gozou a Comissão de 1948, autonomia esta garantida sobretudo pela mediação direta de Monsenhor Giovanni Battista Montini e do Pe. Augustin Bea, ambos com acesso praticamente irrestrito a Pio XII. Durante os doze anos de sua existência (28 de junho de 1948 a 8 de julho de 1960), a Comissão realizou oitenta e duas reuniões, trabalhando sob um regime de sigilo quase absoluto, a tal ponto que a publicação do *Ordo Sabbati Sancti instaurati*, no início de março de 1951, surpreendeu até mesmo os oficiais da própria Congregação dos Ritos, tradicionalmente responsável pela matéria.

A Comissão beneficiava-se da confiança do Papa, que era informado regularmente dos trabalhos por Montini e, de modo ainda mais frequente — semanalmente —, por Bea, seu confessor pessoal; essa via privilegiada permitiu que decisões cruciais fossem obtidas mesmo nos períodos em que a debilidade física de Pio XII restringia severamente o acesso a ele. Assim, consolidou-se um mecanismo

inédito: uma equipe técnica permanente, operando fora do controle ordinário dos dicastérios romanos, capaz de promover reformas profundas quase sem resistência institucional — fato que explica tanto a rapidez quanto o alcance das transformações litúrgicas inauguradas ainda antes do Concílio Vaticano II.

Ao rememorar a reforma do Sábado Santo de 1951 e o papel desempenhado pelo Congresso Litúrgico de Assis (1956), Bugnini fornece um testemunho particularmente revelador acerca da natureza e da intencionalidade do processo reformador. Em sua obra memorialística, o liturgista afirma de maneira explícita: "Fica claro hoje que a reforma foi fruto de um longo período de amadurecimento, um fruto produzido pelo pensamento e pela oração de mentes de elite e depois gradualmente compartilhado com círculos cada vez mais amplos de fiéis" (BUGNINI, 1990, p. 285). Tal afirmação é de grande relevância hermenêutica, pois confirma que as intervenções litúrgicas da década de 1950 não surgiram como respostas pontuais a dificuldades práticas, mas como a aplicação progressiva de um programa previamente elaborado em círculos restritos do Movimento Litúrgico.

Com efeito, o que inicialmente se apresentava como uma discussão técnica e limitada acerca da adequação das horas canônicas para a celebração dos ofícios do Sábado Santo acabou por resultar em algo substancialmente diverso: a elaboração de um novo Ordo para a Vigília Pascal. Este foi proposto, de modo facultativo e *ad experimentum*, entre os anos de 1951 e 1953, rompendo com a praxis romana multissecular não apenas no aspecto horário, mas também na estrutura ritual e simbólica da celebração. Tal deslocamento — de um ajuste disciplinar para uma reforma estrutural — constitui um precedente decisivo, pois inaugura um método de reforma baseado na experimentação controlada, na gradual aclimatação dos fiéis e na posterior universalização de práticas inicialmente provisórias, método este que se tornaria característico das reformas litúrgicas subsequentes, culminando na Missa Nova, que viria a ser promulgada em 1969, 19 anos após a publicação do *Ordo Sabbati Sancti* de 1951.

O SÁBADO SANTO DE 1951

A reforma do Sábado Santo promulgada entre 1951 e consolidada em 1955 pelo decreto *Maxima Redemptionis* representou uma inflexão decisiva na história da liturgia romana. Embora frequentemente apresentada como uma simples "restauração" do horário noturno da Vigília Pascal, tal intervenção operou mudanças profundas na estrutura interna do rito, alterando sua lógica simbólica, sua continuidade histórica e sua coerência ritual. Torna-se evidente que não se tratou de um ajuste marginal, mas de uma verdadeira reconstrução do Sábado Santo segundo critérios pastorais e racionalizantes próprios do nascente Movimento Litúrgico.

No rito tradicional anterior a 1955, a Vigília começava fora da igreja com a bênção solene do fogo novo e dos grãos de incenso. A entrada da luz no templo fazia-se de modo gradual e hierárquico, por meio da arundina ou *tricero*, uma cana com três velas dispostas em triângulo, que era elevada progressivamente ao canto do *Lumen Christi*. Essa progressão ritual exprimia de modo notavelmente orgânico a revelação

paulatina da luz de Cristo, podendo ser lida tanto em chave trinitária quanto como símbolo das santas mulheres que se aproximaram do túmulo. Somente após esse percurso simbólico é que o Círio Pascal, imagem plena do Cristo ressuscitado, era aceso e entronizado sobre a grande coluna junto ao lado do Evangelho, evocando explicitamente a coluna de fogo que guiara Israel no Êxodo.

A reforma aboliu completamente esse esquema. O tricero, prescrito exclusivamente para esta noite e dotado de singular beleza e densidade simbólica, foi suprimido. Em seu lugar, o próprio Círio Pascal, volumoso e pesado, passou a ser carregado em procissão, gesto que os críticos apontam como pouco prático, esteticamente pobre e simbolicamente confuso. Perdeu-se, assim, o simbolismo progressivo da luz, substituído por uma iluminação funcional e imediata. A isso somou-se a introdução de um novo elemento de caráter marcadamente didático: o sacerdote passou a traçar visivelmente no Círio a cruz, o Alfa, o Ômega e os números do ano civil, pronunciando em voz alta fórmulas explicativas. Para peritos como Mons. Gromier, esse "grafismo pedagógico" rompe com a sobriedade romana e transforma o rito sagrado em uma espécie de encenação catequética, na qual o símbolo já não fala por si, mas necessita ser explicado como em uma aula visual.

Também o espaço litúrgico sofreu deslocamento significativo. O Círio deixou de ocupar seu lugar tradicional junto ao Evangelho para ser colocado num suporte provisório no centro do presbitério. Esse detalhe não é irrelevante: segundo os críticos, ele antecipa uma mudança de eixo da liturgia, deslocando o foco do altar e de sua orientação tradicional para um centro visual pensado em função da assembleia, reforçando uma lógica de centralidade horizontal em detrimento da orientação sacrificial.

O *Exsultet*, grande proclamação pascal, manteve sua posição central, mas foi afetado tanto por alterações textuais quanto pelo novo contexto ritual. A antiga oração pelo Imperador, testemunho da continuidade histórica da Cristandade, foi suprimida e substituída por uma prece genérica pelos governantes civis, cujo latim — especialmente o uso do termo *operositate* — foi severamente criticado por seu caráter impreciso e por se afastar do latim clássico e litúrgico. Mais grave, contudo, foi o empobrecimento do quadro catequético que circundava o canto pascal, consequência direta da mutilação das leituras bíblicas.

Com efeito, a redução das profecias do Antigo Testamento de doze para apenas quatro constitui, segundo os críticos, uma das mais drásticas intervenções da reforma. A antiga sequência — que percorria a Criação, o Dilúvio, o sacrifício de Isaac, o Êxodo, os Profetas e as grandes figuras tipológicas da Ressurreição — era a espinha dorsal da Vigília, preparando catecúmenos e fiéis por meio de uma recapitulação solene de toda a História da Salvação. Ao suprimir a maioria dessas leituras, a reforma não apenas encurtou o rito, mas esvaziou seu caráter de verdadeira vigília, isto é, de espera prolongada, contemplativa e pedagógica. O resultado foi um rito mais rápido e funcional, porém teologicamente empobrecido — fato tão evidente que, em 1969, se viu a necessidade de reintroduzir mais leituras, ainda que em moldes diferentes.

Outro ponto de ruptura significativo deu-se na bênção da água batismal e na Ladainha dos Santos. No rito tradicional, a Ladainha conduzia organicamente a procissão até o Batistério, onde a água era solenemente abençoada no local próprio do Sacramento. A reforma, porém, inseriu a bênção da fonte no meio da Ladainha, interrompendo-a e retomando-a posteriormente. Para os autores tradicionalistas, trata-se de uma fragmentação artificial e sem precedentes, que quebra a unidade da oração impetratória e introduz uma lógica funcional estranha à tradição romana. Ademais, ao permitir que a água fosse abençoada em uma simples bacia no presbitério, reforçou-se uma teatralidade visual em detrimento da coerência sacramental do lugar próprio, novamente privilegiando a visibilidade sobre a lógica ritual.

Talvez a inovação mais controversa tenha sido a introdução da renovação das promessas batismais. Nesse momento, o sacerdote interrompe o curso da liturgia, muda de paramentos, volta-se diretamente ao povo e conduz, muitas vezes em vernáculo, uma cerimônia dialogada, seguida da recitação coletiva do Pai-Nosso. Para os críticos, essa inserção constitui um verdadeiro corpo estranho no rito: desloca o eixo da ação litúrgica objetiva para uma participação subjetiva e sentimental, antecipando práticas que só seriam amplamente difundidas após o Concílio Vaticano II. Em vez de o Batismo ser celebrado ou recordado sacramentalmente, ele passa a ser "reencenado" psicologicamente pela assembleia.

Por fim, a própria Missa da Vigília e o ofício que a encerrava foram profundamente alterados. Foram suprimidas as orações ao pé do altar, o *Judica me*, e o Último Evangelho, elementos estruturais da Missa Romana. No lugar das tradicionais Vésperas do Sábado Santo, introduziu-se um breve ofício de Laudes, cantado na noite pascal. Essa substituição é alvo de crítica particularmente severa: as Laudes são, por definição, a oração da aurora, e sua antecipação noturna é considerada um absurdo litúrgico e uma "ficção histórica", pois suprime as Vésperas próprias do encerramento do dia e antecipa indevidamente a oração da manhã da Ressurreição.

Em síntese, a reforma do Sábado Santo não restaurou a tradição, mas a reconfigurou segundo critérios modernos, pedagógicos e pastorais, frequentemente alheios à lógica orgânica do rito romano. Embora tenha tornado a celebração mais curta, mais visível e mais acessível, fê-lo ao preço da perda de continuidade simbólica, de densidade catequética e de coerência ritual, preparando o terreno para transformações ainda mais profundas nas décadas seguintes.

O decreto Maxima Redemptionis

A comissão responsável pela reforma da Vigília Pascal não cessou seus trabalhos após o período *ad experimentum* (1951–1954); ao contrário, consolidada institucionalmente no seio da Congregação dos Ritos e animada pelo mesmo espírito que Bugnini posteriormente celebraria, avançou rapidamente para uma reconfiguração global da Semana Santa.

O resultado desse processo foi a promulgação, em 16 de novembro de 1955, do decreto *Maxima redemptionis nostrae mysteria*, que reformou de modo profundo os

ritos do Domingo de Ramos, da Quinta-feira Santa, da Sexta-feira da Paixão e da Vigília Pascal, alterando horários tradicionais, simplificando cerimônias milenares seculares, suprimindo elementos simbólicos de grande densidade teológica e reorganizando a estrutura do Tríduo Sacro segundo critérios pastorais e funcionais inéditos.

Ainda que apresentado como um retorno às "formas primitivas" e como uma restauração da inteligibilidade dos ritos, o decreto marcou uma ruptura substancial com o desenvolvimento orgânico da liturgia romana, inaugurando um novo método reformador — centralizado, arqueologizante e experimental — que serviria de precedente direto para as reformas posteriores do pós-Concílio. Assim, o *Maxima redemptionis* não foi um ajuste pontual, mas o verdadeiro laboratório do que viria a ser a reforma litúrgica do século XX.

As razões oficialmente alegadas em favor dessa Reforma, a saber, a simplificação dos ritos, retorno a uma suposta pureza primitiva, inteligibilidade imediata, uso mais amplo da língua vulgar e maior "participação" dos fiéis — revelam uma notável continuidade conceitual com proposições já solenemente condenadas pelo magistério. Com efeito, a bula *Auctorem Fidei* de Pio VI (1794), ao reprovar os erros do Sínodo de Pistoia, condena como temerária, ofensiva aos ouvidos piedosos e injuriosa à Igreja a ideia de que o rito romano, tal como recebido e aprovado, teria degenerado por esquecimento de princípios litúrgicos, devendo ser reduzido a maior simplicidade, celebrado em língua vulgar e pronunciado em voz alta (Denz. 1533).

Do mesmo modo, rejeita como falsa e perturbadora da ordem prescrita a tese segundo a qual seria contrário à prática apostólica não oferecer ao povo meios "mais fáceis" de unir sua voz à da Igreja, quando tal união é entendida como exigência de vernacularização das preces litúrgicas (Denz. 1566). Ora, não apenas essas mesmas categorias — simplicidade, audibilidade, compreensão imediata e adaptação ao povo — reaparecem quase intactas no discurso reformador do século XX, como também o fazem sob idêntica lógica: a de que o desenvolvimento orgânico da liturgia teria obscurecido sua finalidade original.

Tal paralelismo faz lembrar mais uma vez de Pio XII, que na encíclica *Mediator Dei* igualmente advertiu expressamente contra o arqueologismo litúrgico e contra a falsa oposição entre rito tradicional e participação dos fiéis, reafirmando que a liturgia, enquanto obra da Igreja assistida pelo Espírito Santo, não pode ser julgada nem reformada segundo critérios subjetivos ou meramente pastorais. Assim, longe de representar um desenvolvimento homogêneo da tradição, as justificativas invocadas para as reformas pré-conciliárias ecoam, em substância, erros já reprovados pelo magistério solene, ainda que reapresentados sob uma linguagem renovada e aparentemente ortodoxa.

O Domingo de Ramos

O antigo Domingo de Ramos, tal como recebido e fixado pela tradição romana, articulava de modo orgânico três dimensões inseparáveis: a realeza messiânica de Cristo, o anúncio do Sacrifício redentor e a orientação sacrificial da

liturgia como ação dirigida primariamente a Deus. A reforma de 1955, ao alterar a estrutura interna do rito, deslocou esse eixo e introduziu tensões inéditas entre forma, conteúdo e finalidade.

No rito tradicional, a bênção dos ramos não era uma simples oração preparatória, mas possuía a estrutura de uma verdadeira Missa seca, celebrada no altar, *versus Deum*, com Introito, Epístola, Evangelho, Prefácio e Sanctus. Essa forma sublinhava que a bênção era um ato cultual objetivo, oferecido a Deus, e não uma catequese visual dirigida à assembleia. A reforma suprimiu inteiramente essa estrutura, transferindo a bênção para uma mesa provisória voltada para o povo, com o celebrante de costas para o altar e para a cruz. Para os críticos, esse deslocamento não é meramente prático, mas simbólico: o rito deixa de se orientar para Deus e passa a ser organizado segundo a lógica da visibilidade e da compreensão imediata dos fiéis, inaugurando no rito romano um gesto claramente antropocêntrico. A supressão do antigo Prefácio, que proclamava explicitamente o senhorio de Cristo sobre "os reis e as potestades deste século", é lida no mesmo sentido: uma atenuação deliberada da doutrina da Realeza Social de Cristo, substituída por fórmulas breves e despojadas de densidade dogmática.

A leitura da Paixão segundo São Mateus, centro dramático e teológico do Domingo de Ramos, também foi profundamente alterada. Tradicionalmente, a Paixão incluía os capítulos iniciais do capítulo 26, nos quais se narra a Última Ceia e a instituição da Eucaristia, estabelecendo de forma explícita a unidade entre o Sacrifício do altar e o Sacrifício da cruz. A reforma suprimiu essa seção, iniciando a leitura apenas a partir do Getsêmani. Tal supressão é um grave empobrecimento doutrinário, pois rompe o vínculo sacramental entre Ceia e Paixão, como se a cruz pudesse ser compreendida isoladamente da Eucaristia. A observação atribuída a Monsenhor Gromier — "expulsam a instituição da Eucaristia para melhor instrução dos fiéis?" — exprime com ironia a perplexidade diante de uma mutilação bíblica justificada em nome da pedagogia.

Além disso, a distinção litúrgica tradicional entre o canto solene da Paixão e o Evangelho que se seguia, acompanhado de incenso e tochas, foi diluída, contribuindo para um nivelamento ritual que reduz o impacto dramático do mistério celebrado. Mesmo o gesto eloquente dos fiéis que conservavam os ramos nas mãos durante o canto da Paixão, sinal de fidelidade a Cristo Rei no momento de sua humilhação, foi abolido, esvaziando uma participação simbólica que não era verbal, mas profundamente expressiva.

A procissão dos ramos, imagem da entrada triunfal de Cristo em Jerusalém, sofreu igualmente alterações marcadas por incoerências simbólicas. A cruz processional passou a ser levada desvelada, enquanto a cruz do altar permanecia coberta pelo véu roxo próprio do Tempo da Paixão. Essa coexistência de duas cruzes com estatutos visuais opostos no mesmo espaço litúrgico foi considerada pelos críticos um contrassenso flagrante, fruto de improvisação e ausência de uma lógica simbólica unitária.

Mais grave ainda foi a supressão do antigo rito da porta da igreja, no qual a cruz, ao som do *Gloria, laus et honor*, batia simbolicamente à porta fechada, que se abria

em seguida. Esse gesto condensava, com força catequética e mística, a doutrina de que é a Cruz de Cristo que reabre as portas do Céu, fechadas pelo pecado original. Sua eliminação é descrita como um verdadeiro vandalismo simbólico, substituindo um rito carregado de significado soteriológico por uma entrada funcional e desprovida de mistério.

Também no plano dos paramentos e das cores litúrgicas a reforma introduziu uma inovação sem precedentes no rito romano. O uso do vermelho para a procissão e do roxo para a Missa rompeu a unidade cromática tradicional do dia, que sempre conservara o caráter penitencial próprio da Quaresma. Para os críticos, o vermelho da procissão não encontra fundamento sólido nem na tradição romana nem nos ritos medievais, sendo antes uma escolha arbitrária que fragmenta o ofício e introduz uma lógica expressiva estranha ao desenvolvimento orgânico do rito. A abolição das casulas plicatas, usadas por diácono e subdiácono como sinal antiquíssimo de penitência, é vista como mais um elo rompido com a tradição quaresmal romana, cujo caráter austero remontava aos primeiros séculos da Igreja.

Assim, o Domingo de Ramos reformado em 1955 deixou de ser um rito teologicamente compacto, no qual a realeza de Cristo, o anúncio do Sacrifício e a orientação sacrificial da liturgia se interpenetravam de modo natural. Em seu lugar, instaurou-se uma celebração fragmentada, marcada por opções pastorais e didáticas que privilegiaram a visibilidade, a simplificação e a adaptação à assembleia, ao preço de mutilações bíblicas, incoerências simbólicas e da erosão progressiva da linguagem ritual herdada.

A Missa *in Cœna Domini*

A reforma da Quinta-feira Santa promulgada em 1955, é apresentada pelos seus defensores como uma reorganização pastoral e histórica do dia da instituição da Eucaristia e do sacerdócio. Todavia, autores como Gromier, Rioult e DiPippo, o que se verificou foi uma alteração estrutural profunda do rito romano, marcada por rupturas lógicas, simbólicas e hierárquicas que enfraqueceram a teologia própria deste dia singular. A Quinta-feira Santa, que no rito tradicional articulava com rara coerência o Sacrifício eucarístico, o sacerdócio ministerial e o mistério da Paixão iminente, passou a apresentar uma fisionomia fragmentada, na qual elementos estranhos à Missa foram inseridos e símbolos antiquíssimos foram suprimidos.

A inovação mais visível e, ao mesmo tempo, mais controversa foi a inserção do *Mandatum*, o rito do Lava-pés, no interior da própria Missa, imediatamente após o Evangelho. No uso romano tradicional, o Lava-pés nunca fez parte da estrutura da Missa: tratava-se de uma cerimónia distinta, celebrada após as Vésperas ou em outro momento apropriado, frequentemente fora do presbitério, com caráter devocional e exemplar. A Missa, por sua vez, permanecia inteiramente ordenada ao Sacrifício eucarístico. Ao introduzir o *Mandatum* no coração da ação litúrgica, a reforma interrompe o fluxo sacrificial da Missa para inserir um gesto simbólico que, embora evangélico, não pertence à sua forma constitutiva.

Essa justaposição cria uma fratura ritual inédita, na qual o altar deixa de ser o centro exclusivo da ação para dar lugar a uma encenação pedagógica voltada ao povo.

Essa inserção é agravada, segundo os mesmos autores, por uma inversão cronológica explícita. O Evangelho de São João situa o Lava-pés após a Ceia — *et cena facta* — isto é, depois da instituição da Eucaristia. A reforma de 1955, porém, coloca o rito antes da consagração, contradizendo a própria lógica bíblica e traindo a insistência dos reformadores na chamada "verdade histórica" dos horários e das sequências rituais. O gesto de Cristo é deslocado de seu contexto sacramental e transformado num prólogo moralizante. Além disso, a execução do Lava-pés no presbitério, com a entrada de leigos descalços no espaço tradicionalmente reservado ao clero, é certamente uma violação da sacralidade hierárquica do santuário. O que antes era um espaço estritamente ordenado ao culto sacrificial passa a acolher uma dramatização que, nivela indevidamente as funções e introduz um tom de demagogia pastoral alheio à sobriedade romana.

Também no que diz respeito à Eucaristia, a reforma introduziu mudanças significativas que revelam uma nova sensibilidade teológica. A separação entre a Missa Crismal, celebrada pela manhã, e a Missa da Ceia do Senhor, à tarde ou à noite, bem como a proibição da comunhão com hóstias consagradas em dias anteriores, rompe com práticas antigas e densamente simbólicas. Essa exigência de que os fiéis comunguem exclusivamente com hóstias consagradas na própria Missa do dia parece uma restrição artificial da doutrina da Presença Real, como se esta estivesse de algum modo ligada ao momento da celebração ou à assembleia reunida. Tal princípio contrasta com a tradição do *Fermentum*, pela qual se manifestava a unidade substancial do Sacrifício eucarístico no tempo, independentemente da data ou da Missa concreta em que as espécies haviam sido consagradas. Dessa forma, indiretamente, a reforma sugere implicitamente uma concepção mais funcional e menos ontológica da Eucaristia.

No mesmo horizonte se insere a alteração das vestes e do papel do clero assistente. A introdução da estola como veste coral para os presbíteros desde o início da Missa — quando anteriormente era usada apenas no momento da comunhão — é lida como uma tentativa de simular uma forma embrionária de concelebração sacramental, ainda inexistente juridicamente à época. Essa mudança dilui a distinção clara e tradicional entre o celebrante, que oferece o Sacrifício *in persona Christi*, e os ministros assistentes, enfraquecendo a teologia do sacerdócio ministerial tal como expressa ritualmente no rito romano.

O final da cerimônia também sofreu um empobrecimento sensível. No uso tradicional, o despojamento dos altares era acompanhado pelo canto solene das Vésperas, a oração oficial da Igreja para a tarde daquele dia, conferindo ao gesto um caráter de luto progressivo e de entrada no mistério da Paixão. A reforma suprimiu essas Vésperas, substituindo-as de facto pela própria Missa, o que cria um vazio no Ofício Divino e rompe a continuidade orante do dia. O próprio despojamento foi radicalizado: não apenas as toalhas são removidas, mas também a cruz e os candelabros, deixando o altar completamente nu. Para os críticos, esse gesto não expressa apenas o despojamento de Cristo, mas revela um arqueologismo simbólico

que tende a reinterpretar o altar sobretudo como mesa nua, preparando o terreno para uma concepção menos sacrificial da liturgia.

Particularmente eloquente, do ponto de vista simbólico, foi a abolição do antigo rito do "sepulcro" no cálice. No rito pré-1955, consagravam-se duas hóstias grandes: uma consumida na Missa da Quinta-feira Santa e outra destinada à comunhão da Sexta-feira Santa. Esta segunda hóstia era colocada num cálice, coberta por um véu e amarrada com uma fita, num gesto que evocava simultaneamente a Paixão, o Sepultamento e a permanência real de Cristo no Sacramento durante o "silêncio" litúrgico do Tríduo. A reforma suprimiu inteiramente esse rito, optando por consagrar apenas hóstias pequenas em cibórios, de caráter claramente funcional. Perde-se assim uma dramaturgia sacra de extraordinária força teológica, que unia visualmente a Última Ceia, o Sacrifício e a Morte de Cristo num único gesto simbólico.

Assim sendo, a Quinta-feira Santa de 1955 deixou de ser um dia liturgicamente coeso, no qual a Missa, os ritos anexos e o Ofício Divino se ordenavam harmonicamente ao mistério do Sacrifício e do sacerdócio. Em seu lugar, instaurou-se uma celebração marcada pela interrupção do rito, pela democratização do espaço sagrado e pela funcionalização da Eucaristia, com a consequente perda de densidade simbólica, hierárquica e sacrificial.

A Sexta-feira da Paixão e a morte da Missa dos Pré-Santificados

A reforma da Sexta-Feira Santa representa uma das rupturas mais profundas operadas no ciclo do Tríduo Sacro, justamente por atingir o coração simbólico e teológico do dia em que a Igreja contempla, em silêncio e luto absoluto, o Sacrifício redentor do Calvário.

Até então, o rito romano conservava uma cerimônia singularíssima, conhecida tradicionalmente como "Missa dos Pré-santificados", cuja própria designação já indicava sua natureza paradoxal: não havia consagração, mas toda a estrutura ritual fazia referência explícita à Missa, para afirmar, de modo místico e visual, que o Sacrifício da Cruz e o Sacrifício do Altar são um só e o mesmo Sacrifício, oferecido de modos diversos.

A reforma de 1955 aboliu esse rito multissecular e o substituiu por uma chamada "Ação Litúrgica Solene", com consequências que não se limitam à forma externa, mas atingem diretamente a inteligibilidade sacrificial da Sexta-Feira Santa.

No rito antigo, a Missa dos Pré-santificados conservava deliberadamente elementos que imitavam a Missa propriamente dita: havia um ofertório simbólico, a incensação, a elevação da Hóstia, a fração, a colocação de vinho no cálice e o comistério, no qual uma partícula da Hóstia consagrada era introduzida no vinho. Nada disso era acidental. Esses gestos tinham por finalidade afirmar, sem palavras, que a Sexta-Feira Santa não era um simples "culto da palavra" seguido de comunhão, mas a atualização ritual do Sacrifício do Calvário, inseparável da Última Ceia.

A ausência da consagração não significava ausência de sacrifício, mas indicava que o Sacrifício já fora consumado historicamente naquele mesmo dia, no Gólgota, e sacramentalmente antecipado na Ceia do dia anterior. Ao abolir todos esses elementos

e suprimir inclusive o nome tradicional do rito, a reforma rompeu esse elo visual e teológico. A cerimônia deixou de se apresentar como uma Missa em estado de suspensão — marcada por uma espécie de "morte mística" do rito — para se tornar, essencialmente, uma liturgia da palavra seguida de distribuição da comunhão, funcional e despojada de qualquer linguagem sacrificial explícita, o que não ironicamente faz lembrar as atuais "Celebrações da Palavra", que ocorrem em paróquias progressistas do mundo inteiro.

Essa mudança afeta diretamente o modo como se compreende a morte de Cristo. No rito antigo, o sacerdote consumia a Hóstia e o vinho sem as purificações completas e sem os sinais habituais de conclusão da Missa, mantendo a impressão de um sacrifício interrompido, inacabado no plano ritual, porque consumado no plano histórico pela morte real do Senhor. Essa tensão, profundamente romana, desaparece na reforma de 1955, que transforma a comunhão do celebrante — e agora também dos fiéis — num ato regularizado, quase administrativo. O silêncio eloquente do sacrifício dá lugar a uma lógica de distribuição e participação.

Particularmente significativa, nesse sentido, foi a introdução da comunhão dos fiéis na Sexta-Feira Santa. Durante séculos, apenas o sacerdote comungava nesse dia, não por rigorismo disciplinar, mas por um simbolismo teológico de grande força: Cristo, no momento da Paixão, está só. "*Torcular calcavi solus*", diz o profeta Isaías — "pisei sozinho o lagar". A comunhão solitária do sacerdote expressava ritualmente esse abandono absoluto do Redentor, traído, negado e deixado pelos seus. Ao estender a comunhão a toda a assembleia, a reforma dilui esse símbolo do Cristo solitário e transforma o centro dramático do dia numa participação coletiva que suaviza indevidamente o caráter trágico e único da Redenção.

A recitação comunitária do Pai-Nosso, anteriormente reservada ao sacerdote, reforça essa mudança de acento: aquele que tradicionalmente orava *pro populo* passa a ser apenas um moderador de uma oração comum, o que é interpretado como mais um passo na diluição do papel mediador do sacerdócio ministerial.

As chamadas Orações Solenes também sofreram alterações que, embora pontuais, são carregadas de significado. A introdução da genuflexão na oração pelos judeus — única em que tradicionalmente não se ajoelhava — é um gesto historicamente incoerente e teologicamente revelador. A liturgia romana antiga omitia o *flectamus genua* não por desprezo, mas por razões simbólicas precisas, ligadas à memória da zombaria dos soldados que se ajoelhavam diante de Cristo durante a Paixão, ou à necessidade de marcar ritualmente a gravidade singular do deicídio. Ao nivelar essa oração às demais, a reforma apaga uma distinção pedagógica cuidadosamente preservada ao longo dos séculos e cede a uma sensibilidade extralitúrgica alheia à lógica interna do rito, o que faz pensar inclusive em ecumenismo.

A própria adoração da Cruz foi reconfigurada de modo a alterar profundamente o espaço sagrado. No uso tradicional, a Cruz permanecia velada sobre o altar — centro absoluto do culto — e era ali mesmo desvelada progressivamente, manifestando que é do altar que se revela o mistério da Redenção. Na reforma, o altar permanece completamente nu, sem cruz, e esta é trazida da sacristia em procissão,

como se estivesse ausente até aquele momento. Trata-se de uma encenação artificial, um "retorno" simbólico da Cruz que jamais correspondeu à tradição romana. A simplificação dos gestos de adoração, com a supressão da dupla genuflexão e do antigo costume de tirar os sapatos, sinal bíblico de solo sagrado, contribui para um empobrecimento ascético e contemplativo, substituindo a gravidade ritual por uma eficiência prática.

Mesmo os paramentos passam a obedecer a uma lógica estranha ao simbolismo clássico do rito. A alternância constante de vestes: alva simples, pluvial preto, depois violeta para a comunhão, cria uma coreografia inédita, frequentemente criticada como confusa e teatral. O uso do violeta no momento da comunhão rompe a unidade cromática do luto absoluto, tradicionalmente expressa pelo preto, cor exclusiva da morte e da ausência. Introduz-se, assim, uma tonalidade penitencial e transitória num dia que, liturgicamente, não é de penitência, mas de morte.

Em conjunto, essas mudanças levam a afirmar que a reforma de 1955 transformou a Sexta-Feira Santa de uma reapresentação mística, silenciosa e sacrificial do Calvário em uma ação litúrgica predominantemente didática, centrada na palavra, na visibilidade e na participação exterior. A milenar Missa dos Pré-santificados, com sua lógica paradoxal, sua linguagem simbólica densa e sua fidelidade ao princípio romano da sobriedade dramática, cede lugar a um rito reorganizado segundo critérios funcionais e pastorais modernos, que prefiguram, com notável clareza, a estrutura e a teologia da liturgia reformada das décadas seguintes.

O Missal de 1962

O Missal Romano promulgado em 1962, sob o pontificado do Papa João XXIII, é frequentemente apresentado como a última edição "tradicional" do rito romano. Contudo, uma análise histórico-litúrgica rigorosa demonstra que ele não representa a continuidade orgânica do Missal tridentino, mas sim o resultado final de um ciclo de reformas iniciado no pós-guerra, especialmente a partir de 1951, consolidado pelas alterações de 1955 e pelo *Codex Rubricarum* de 1960.

Em comparação com o Missal de 1954, o Missal de 1962 introduz mudanças profundas na estrutura do calendário, na dignidade das festas, na lógica das precedências e na teologia subjacente ao ano litúrgico. A antiga hierarquia simbólica, que distinguia cuidadosamente festas de rito duplo, duplo de primeira e segunda classe, duplo maior, duplo simples, semiduplo e simples, bem como férias privilegiadas, vigílias e oitavas, é substituída por um esquema simplificado de festas de primeira, segunda e terceira classe e comemorações, numa clara prevalência do funcional sobre o teológico.

O calendário litúrgico sofreu um empobrecimento perceptível: quase todas as oitavas foram suprimidas, restando apenas as de Natal, Páscoa e Pentecostes, enquanto outras, como as da Epifania, Corpus Christi, Sagrado Coração e Assunção, desapareceram. As vigílias, outrora numerosas e de grande importância litúrgica, foram drasticamente reduzidas, mantendo-se apenas algumas de maior destaque, mas com rubricas atenuadas. Um exemplo paradigmático dessa fragilidade é o tratamento

das festas imediatamente posteriores ao Natal. Enquanto no Missal de 1954 Santo Estêvão, São João Evangelista e os Santos Inocentes mantinham-se sempre presentes na Missa, mesmo quando coincidentes com domingo, no Missal de 1962 essas celebrações são frequentemente suprimidas, reduzidas a meras comemorações no Ofício, cedendo a primazia ao domingo "*per annum*".

Os apóstolos, por sua vez, sofrem uma desvalorização sistemática: apenas São Pedro e São Paulo mantêm privilégios significativos, enquanto os demais, privados de oitavas e frequentemente relegados por domingos ou festas secundárias, são reduzidos a festas de segunda ou terceira classe. Esta mudança constitui uma ruptura com a tradição patrística e medieval, que via no colégio apostólico o fundamento visível da Igreja.

Alterações rubricísticas relevantes também marcam o Missal de 1962: o segundo *Confiteor* antes da Comunhão dos fiéis foi suprimido, diversas orações múltiplas desapareceram, gestos litúrgicos foram simplificados, com menor número de genuflexões e sinais da cruz, e o nome de São José foi introduzido no Cânon Romano, a primeira alteração em mais de quinze séculos. Isoladamente, cada mudança poderia ser defendida, mas o conjunto revela uma direção clara de empobrecimento simbólico e pedagógico.

Não se trata, portanto, de uma edição "neutra" ou "final" do rito romano tradicional. O Missal de 1962 é um missal de transição, já marcado por uma lógica de simplificação pastoral e estruturalmente vulnerável a reformas posteriores. Como o próprio João XXIII declarou ao promulgar os livros litúrgicos de 1962: "Depois de decidirmos, com a inspiração de Deus, que deveria ser reunido um Concílio Ecumênico, refletimos mais de uma vez o que deveria ser executado acerca desta iniciativa de nosso predecessor. Assim, tendo examinado longa e oportunamente a situação, chegamos ao parecer de que os princípios mais altos que se referem à instauração litúrgica geral deverão ser propostos pelos padres no próximo Concílio Ecumênico."

Assim, ele inegavelmente mantém ainda a substância do rito, mas perdeu parte significativa de sua arquitetura interna. Comparado ao Missal de 1954, representa uma ruptura na hierarquia das festas, o empobrecimento do calendário, a desvalorização dos apóstolos e a perda da densidade simbólica do ano litúrgico. À luz da crise litúrgica contemporânea e da prática de congregações que ainda recorrem a edições anteriores a 1955, parece historicamente legítimo, teologicamente coerente e liturgicamente prudente considerar essas edições como referência mais segura para uma restauração autêntica do rito romano.

Há ainda um comportamento curioso por parte de grande parte do clero tradicional. Diante de aspectos problemáticos do Missal de 1962, das concessões e reformas dos anos 1950 e 1960, e com restrições implícitas às edições posteriores, acabam por não se submeter integralmente a nenhum livro litúrgico. O resultado é uma espécie de rito próprio, híbrido, que oscila entre normas distintas e, por vezes, contraditórias. Observa-se isso de forma particularmente evidente na Semana Santa: padres que utilizam o Missal de 1962 frequentemente não abençoam os ramos versus populum no Domingo de Ramos; na Quinta-feira Santa, mantêm a antiga cerimônia

da abertura da porta com a Cruz e não retiram o crucifixo do altar desnudado; na Sexta-feira Santa, recusam-se a ajoelhar-se ou cantar o *flectamus genua* na Oração pelos judeus, e mantêm práticas como tirar os sapatos para a adoração da Cruz, realizar três genuflexões, o tom do final dos cantos da Paixão.

No cotidiano das missas, multiplicam coletas, mantêm o segundo *Confiteor* antes da comunhão e acumulam rubricas de ambos os missais, compondo um verdadeiro "*self-service*" litúrgico que consegue, com habilidade curiosa, descumprir as normas de duas edições distintas. Este comportamento, paradoxalmente, revela tanto uma obsessão com a tradição quanto um desprezo prático pela disciplina litúrgica que a tradição mesmo exige.

Um episódio particularmente revelador quanto à recepção das reformas litúrgicas dos anos 1950 ocorreu em 1959, quando João XXIII celebrou a Sexta-Feira Santa na Basílica de Santa Cruz de Jerusalém seguindo estritamente rito prescrito no Missal tradicional, sem atender às inovações recentemente introduzidas pela reforma de 1955. Este gesto, aparentemente simples, estabelece um precedente significativo: indica que, mesmo para o próprio Pontífice, aquelas alterações litúrgicas ainda não haviam consolidado autoridade plena e eram, de certo modo, experimentais.

A posição de Dom Marcel Lefebvre

Monsenhor Marcel Lefebvre ergue-se como uma das figuras mais decisivas, e proféticas da história recente da Igreja. Em meio à crise doutrinal, litúrgica e disciplinar que se seguiu ao Concílio Vaticano II, foi ele quem, com clareza rara e coragem episcopal pouco comum, ousou repetir ao mundo e às próprias autoridades eclesiásticas o severo *non licet* evangélico: não é lícito destronar Cristo, não é lícito modificar a fé, não é lícito deformar os ritos da Igreja. Sua voz, longe de ser a de um rebelde, foi a de um bispo formado no coração da tradição romana, missionário no sentido mais elevado do termo, antigo Superior Geral dos Padres do Espírito Santo, profundamente marcado pela teologia tomista e pelo magistério antimodernista de São Pio X e Pio XII.

A centralidade da liturgia na resistência de Monsenhor Lefebvre não foi acidental nem estética, mas teológica. Para ele, a liturgia é a fé professada em forma ritual; quando o rito se altera substancialmente, a fé, cedo ou tarde, sofre o mesmo destino. É por isso que sua oposição às reformas não se deu por apego sentimental ao passado, mas por critérios objetivos, reiteradamente explicitados em seus escritos e conferências: a atenuação da noção de sacrifício, a perda do vínculo explícito com a Paixão e com o Calvário, a supressão de gestos sacramentais que exprimem a oblação propiciatória e a mediação sacerdotal (LEFEBVRE, 2006, p. 212–213). A liturgia reformada era, para ele, o campo privilegiado onde se manifestava a Nova Teologia, e, por conseguinte, onde deveria ser discernida e resistida.

É particularmente revelador que Monsenhor Lefebvre não tenha adotado, desde o início, uma postura de rejeição absoluta a toda e qualquer reforma. Em seu artigo *"Malgré les persécutions, l'épopée de la Fraternité"*, publicado na revista *Fideliter* (n. 59, set.–out. 1987, p. 73), ele mesmo reconhece que, num primeiro momento, aceitou o

Ordo reformado de 1965, precisamente porque julgava que, apesar de empobrecido, ele não atingia ainda a substância do rito romano:

> "No início, não estava satisfeito, mas aceitei algumas reformas: menos genuflexões, menos sinais da cruz, menos orações ao pé do altar. Nada importante alterava a própria essência do rito. O ofertório e o Cânon estavam ainda completos. Não havia mudanças nas palavras da consagração. Ainda assim, esforçando-me em me opor a essas reformas, foi-se até o cume da obediência. Mas isso apenas era uma etapa. Veio uma reforma mais radical em 1969. Recusei-a" (LEFEBVRE, 1987, p. 73).

Esse testemunho é de capital importância, pois desmonta a caricatura de um Lefebvre "fixista" ou irracional. Ele distingue claramente entre reformas disciplinares secundárias e reformas que atingem a própria teologia do rito. O Missal de 1965, ainda inserido formalmente na tradição do Missal de São Pio V, conservava intactos o ofertório sacrificial, o Cânon Romano e as palavras da consagração. No entanto, quando se tornou evidente que tal edição não passava de uma etapa transitória, um laboratório rumo ao *Novus Ordo* de 1969, Monsenhor Lefebvre recuou com lucidez e decidiu retornar integralmente à liturgia anterior à grande ruptura.

A biografia escrita por Dom Bernard Tissier de Mallerais confirma esse movimento de discernimento progressivo. Ao tratar da adoção do Missal de 1962, o autor observa que Monsenhor Lefebvre, percebendo a necessidade de unidade entre os padres resistentes, abandonou o Missal de 1965, no ano de 1974, e renunciou a certas distinções práticas que vinha fazendo entre a ante-missa e o sacrifício propriamente dito, adotando de modo estável o missal então vigente antes das reformas mais profundas (TISSIER DE MALLERAIS, 2002, p. 446). Tratou-se sobretudo de garantir um ponto comum, objetivamente seguro, em meio ao colapso litúrgico generalizado.

É precisamente aqui que emerge um elemento de grande interesse para a análise atual. O próprio Monsenhor Lefebvre admite ter mudado de posição quanto ao Missal de 1965 ao perceber seu caráter provisório e sua função de ponte para uma reforma muito mais radical. O fato de essa edição — ainda pertencente à linhagem do Missal de São Pio V — ter caído em desuso quase imediato, justamente por ser reconhecida como transitória, lança luz sobre a lógica subjacente às reformas. Cinquenta anos depois, à luz de documentos, testemunhos e estudos que não estavam plenamente disponíveis naquele momento, e considerando que mesmo comunidades tradicionais hoje juridicamente reconhecidas utilizam livros litúrgicos e breviários anteriores às reformas de 1951/1955, torna-se legítimo afirmar que uma adoção mais ampla e livre desses usos não apenas não trai o legado de Monsenhor Lefebvre, como se mostra coerente com o estado de necessidade da Igreja.

Lefebvre jamais canonizou uma data, mas defendeu princípios. Defendeu que o rito deve exprimir inequivocamente o sacrifício propiciatório; que a Missa deve manifestar a continuidade orgânica com o Calvário; que os gestos, silêncios e palavras

herdados da tradição não são ornamentos dispensáveis, mas veículos da fé. Sob esse prisma, a diversidade prudente de usos tradicionais, quando orientada pelos mesmos princípios doutrinais, não fere sua herança, nem desautoriza aqueles que legitimamente permaneceram no Missal de 1962. Antes, confirma que sua obra não foi a fundação de uma escola ritual fechada, mas a preservação da fé católica integral, transmitida pela *lex orandi* multissecular da Igreja.

Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permite compreender que a crise litúrgica contemporânea da Igreja Católica não se reduz ao surgimento *do Novus Ordo* em 1969, mas constitui o resultado de um processo deliberado e progressivo iniciado na década de 1950. Sob a aparência de restauração pastoral e renovação litúrgica, as reformas da Vigília Pascal (1951) e da Semana Santa (1955), bem como as modificações introduzidas no Missal e Breviário até 1962, introduziram rupturas estruturais e simbólicas no Rito Romano que alteraram profundamente a lógica teológica que até então havia se desenvolvido organicamente ao longo dos séculos.

Sendo a Sagrada Liturgia não apenas um conjunto de ritos, mas a expressão concreta e normativa da fé — a *Lex Orandi* deve refletir, sem distorções, a *Lex Credendi*. Os livros litúrgicos anteriores a 1955 expressam com clareza dogmas fundamentais como o Sacrifício Propiciatório de Cristo, a Realeza Social de Cristo sobre todas as ordens temporais e espirituais, bem como a distinção hierárquica entre clero e laicato. Em contraste, as reformas pianas introduziram elementos de antropocentrismo, funcionalismo e racionalismo que buscavam, segundo os próprios relatórios da Comissão litúrgica, uma adaptação pedagógica para a assembleia, sacrificando a clareza teológica em favor de uma suposta participação ativa. Exemplos como a alteração das orações da Sexta-Feira Santa ou a mudança na bênção dos Ramos ilustram como a intenção de aproximar o culto do povo terminou por comprometer a coerência doutrinal e simbólica do rito.

Sob o ponto de vista histórico e jurídico, a Bula *Quo Primum* de São Pio V (1570) não apenas promulgou o Missal Romano, mas estabeleceu sua estrutura de forma canonicamente vinculativa, conferindo ao fiel o direito perpétuo de rezá-lo "sem escrúpulo de consciência" e proibindo alterações substanciais. As reformas da década de 1950, ao modificarem de maneira significativa calendários, rubricas e práticas da Semana Santa, podem ser compreendidas como uma perturbação da estabilidade e continuidade orgânica assegurado por São Pio V e seus sucessores. Nesse contexto, a adesão aos livros anteriores às reformas pianas não se apresenta como mero esteticismo ou conservadorismo infundado, mas como uma postura lícita.

Ademais, a genealogia das reformas evidencia que os mesmos agentes — Annibale Bugnini, Antonelli e seus colaboradores — e os mesmos princípios ideológicos — participação ativa mal compreendida, uso do vernáculo, racionalismo litúrgico e encurtamento de leituras — que introduziram as alterações de 1955 foram responsáveis pela elaboração do *Novus Ordo* de 1969. Tal constatação reforça a necessidade de coerência: se o *Novus Ordo* é criticável por suas falhas teológicas e

antropocêntricas, não há como aceitar as reformas de 1955 e 1962, que funcionaram como estágios preparatórios, fazendo concessões às demandas dos modernistas do Movimento Litúrgico.

O Missal de 1962, embora ainda utilizado pragmaticamente por Dom Lefebvre em nome da unidade jurídica, revela-se, sob exame crítico, um texto híbrido, marcado por certas inconsistências e rubricas já contaminadas pelas reformas pianas. A necessidade, por parte do clero tradicionalista, de ignorar certas rubricas para preservar a dignidade do rito evidencia sua insuficiência prática e doutrinal. Assim, sua adoção, embora pragmática, não se coaduna com a integridade litúrgica que a Tradição romana assegura.

Finalmente, o princípio da prudência em estado de necessidade faz desejar a utilização das formas litúrgicas mais seguras, estáveis e menos sujeitas a ambiguidades doutrinais. Os livros pré-1955 representam, nesse sentido, um "porto seguro" da Tradição romana, livres de quaisquer interferências modernistas e capazes de assegurar a perfeita correspondência entre fé professada e culto celebrado. A fidelidade ao espírito de combate de Dom Lefebvre, cuja preocupação central sempre foi a defesa da fé contra liturgias que a diminuem, reforça a legitimidade desse retorno às formas anteriores às reformas pianas, não como ato de rebeldia, mas como exercício de coerência, prudência e fidelidade à Tradição.

Em síntese, a preservação e utilização dos livros litúrgicos pré-1955 não constitui um gesto de nostalgia ou resistência ao progresso, mas a expressão mais legítima da responsabilidade de todo católico em professar sua fé de maneira integral, clara e fiel à Tradição. Ao assegurar que a *Lex Orandi* reflita plenamente a *Lex Credendi*, esses livros oferecem um culto que é não apenas histórico e esteticamente digno, mas teologicamente íntegro, juridicamente seguro e espiritualmente prudente. O retorno a estas formas litúrgicas constitui, portanto, uma aplicação fiel do direito perpétuo de todo fiel de professar e celebrar a fé da Igreja de maneira completa, íntegra e imaculada, em plena consonância com a Tradição romana.

APÊNDICE I

Regras da Missa Dialogada

extraídas do Curso de Liturgia do Padre João Batista Reus

"Missa dialogada se chama o Santo Sacrifício celebrado não só com assistência mais ou menos passiva do povo, mas com assistência decididamente ativa. O sacerdote reza no altar e o povo responde. É um diálogo.

Esta forma de celebrar a Missa tem o seu sólido fundamento na qualidade da Missa como ação litúrgica comum do sacerdote e do povo e na verdade – o Corpo Místico de Jesus Cristo. É regida pelas rubricas do missal e pelos decretos da Sagrada Congregação dos Ritos.

1. Na Missa rezada os fiéis podem responder juntos com o ministro (ajudante) aquelas fórmulas pelas quais o celebrante se dirige ao povo. Não existe rubrica que o proíba.

2. Sem licença do bispo é permitido aos fiéis responder junto com o ministro no Confiteor (Rit. Cel. III, 9, 10), no Kyrie (IV, 2) e orate fratres (VII, 7).

3. Só com licença do bispo, especial para cada comunidade (in singulis casibus, S. C. R. 30 nov. 1935) é permitido aos fiéis responder ao Credo junto com o ministro, em todas as partes em que o ministro responde, por exemplo: Deo gratias; Laus tibi Christe, etc.

4. Sem a dita licença especial do bispo não é permitido recitar junto com o sacerdote nem o Gloria, nem o Credo, nem o Sanctus, nem o Benedictus, nem o Agnus Dei (S. C. R., 30 de novembro, 1935). Nem o Gloria, nem o Credo, nem Salmo algum, ao menos no século IX, foi cantado pelo povo. E não se pode provar que mais tarde os fiéis tivessem o direito de dizer, na Missa rezada, com o celebrante as partes que podiam cantar na Missa solene. As partes que na Missa solene são cantadas pelo coro e pelo povo, por lei constante da Igreja foram confiadas na Missa rezada exclusivamente ao sacerdote.

5. É contra a tradição constante e antiquíssima o povo recitar em comum com o sacerdote o Pater noster (São Gregorio Magno, ep. 12).

6. Outras fórmulas, por exemplo, Domine non sum dignus não foram permitidas ao povo.

7. É proibido que se diga a Missa sem ajudante varão e o povo responda em lugar dele (Can. 813).

8. É proibido que os fiéis leiam em voz alta as secretas, o cânon e as palavras santas da consagração. Estas partes devem ser rezadas pelo sacerdote, em voz baixa, com exceção de poucas palavras. O que não se concede ao celebrante, não se pode conceder ao povo (d. 4375).

9. Supõe-se sempre que o celebrante esteja de acordo com a Missa dialogada. Em diversos decretos a Sagrada Congregação dos Ritos declara: nem tudo que é lícito, é também oportuno, por causa dos inconvenientes que facilmente resultam, pela

perturbação que sofrem os sacerdotes com detrimento da ação santa e das rubricas (d. 4875) e ainda mais na recitação em comum do Gloria, Credo, etc. (30 nov. 35).

10. Impropriamente chamam Missa dialogada aquela em que um leitor reza as partes do sacerdote ou uma parte de uma oração litúrgica e o povo responde ou continua as orações começadas. Também para este método vale a proibição de não ler em voz alta as secretas e o cânon (d. 4575; Periodica 1936, pag. 57, Ef. Lit. 1934, p. 121)."

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONAÑO, Manuel Garrido. (1961). **Curso de Liturgia Romana.**

BUGNINI, Annibale. ***La Riforma Liturgica*** (1990).

BYRNE, Drª. Carol (2020), coletânea de artigos publicados no Portal https://www.traditioninactiondobrasil.org/

CLEMENTE VIII. Constituição ***Cum Sanctissimum*** (7 de julho de 1604).

Código de Direito Canônico (CIC). Cânon 1261, §1 (1917).

Concílio de Trento. **Sessão XXII**, Doutrina sobre o Santíssimo Sacrifício da Missa (1562). (Citado como Denzinger n. 939).

DIPIPPO, Gregory, diversos artigos publicados no site ***New Liturgical Movement.***

Indiculus de gratia Dei. (Século V). (Atribuído a São Próspero da Aquitânia, citado no Denzinger)

JOÃO XXIII. ***Codex Rubricarum*** (1960).

LEFEBVRE, Dom Marcel. *"Malgré les persécutions, l'épopée de la Fraternité". In:* ***Fideliter,*** n. 59, set.–out. 1987.

LEFEBVRE, Dom Marcel. (2006). **A Missa de Sempre**, p. 212–213.

PAULO VI. Constituição Apostólica ***Missale Romanum*** (Promulgação do *Novus Ordo* Missæ, 1969).

PINTO, Padre Manuel (S.J.). (1952). O Valor teológico da Liturgia.

PIO VI. Bula ***Auctorem Fidei*** (1794).

PIO XI. Constituição Apostólica ***Divini Cultus*** (20 de dezembro de 1928).

PIO XI. Encíclica ***Ad Catholici Sacerdotii*** (20 de dezembro de 1935).

PIO XII. Encíclica ***Mediator Dei*** (1947).

REUS, Padre João Batista. Curso de Liturgia (1944).

RIOULT, Padre Olivier Breve exame crítico sobre a Semana Santa Reformada sob Pio XII

Sagrada Congregação dos Ritos. Decreto ***Maxima Redemptionis Nostrae Mysteria*** (16 de novembro de 1955).

Sagrada Congregação dos Ritos. Decreto ***Ordo Sabbati Sancti instaurati*** (1951).

PIO V. Constituição Apostólica ***Quo Primum Tempore*** (14 de julho de 1570)

PIO X. Constituição Apostólica ***Divino Afflatu*** (1º de novembro de 1911).

PIO X. Encíclica ***Pascendi Dominici Gregis*** (1907).

PIO X. ***Motu Proprio Tra le Sollecitudini*** (22 de novembro de 1903).

SISTO V. Constituição ***Immensa Aeterni Dei*** (1588).

TISSIER DE MALLERAIS, Dom Bernard. **Marcel Lefebvre**: a biografia (2002).

URBANO IV. ***Bula Transiturus de hoc mundo*** (1264).

URBANO VIII. Constituição ***Quid Est*** (2 de setembro de 1634).